

# AUTONOMÍA, TOLERANCIA Y CIVILIZACIÓN

## AUTONOMY, TOLERANCE AND CIVILIZATION

**Jesús Navarro Reyes**  
Universidad de Sevilla  
E.mail: [jnr@us.es](mailto:jnr@us.es)

Recibido: febrero de 2011.  
Aceptado: mayo de 2011.

---

**Palabras clave:** Autonomía, tolerancia, choque de civilizaciones, cultura, identidad humana

**Key words:** Autonomy, tolerance, clash of civilizations, culture, human identity

---

**Resumen:** En este artículo analizo las posiciones contrapuestas de Samuel P. Huntington y Tzvetan Todorov acerca del llamado ‘choque de civilizaciones’. Aun defendiendo la posición de Todorov, dirijo dos críticas a su planteamiento. En primer lugar, sostengo que la distinción entre «civilización» y «cultura» ha de ser preservada, pues se trata de conceptos que pertenecen a distintas categorías, y ambos tienen un interesante poder explicativo. En segundo lugar, cuestiono que el modelo de convivencia que defiende Todorov, apoyado sobre los pilares de la autonomía y la tolerancia, sea tan neutro y susceptible de universalización como él lo plantea. Por el contrario, sostengo que se concreta necesariamente en un modelo de identidad humana muy específico y no exento de controversia, cuyos rasgos describo aquí.

---

**Abstract:** In this paper I analyse Samuel P. Huntington's and Tzvetan Todorov's opposed opinions on the so called 'clash of civilisations'. I defend Todorov's views, but my aim here is to level two pieces of criticism at his position. Firstly, I claim that the distinction between «civilization» and «culture» ought to be preserved, since each concept belongs to a different category, and both of them are valuable from an explanatory point of view. Secondly, I question that the model of coexistence defended by Todorov—which is based on the respect for autonomy and tolerance—is so neutral as he believes, and so susceptible to be universalised. On the contrary, I claim that it is necessarily fulfilled in a very specific and controversial conception of human identity, whose main traits I describe here.

---

## 1.

¿Cuál es la mejor manera de describir la situación internacional actual? ¿Estamos ante un choque entre civilizaciones irreconciliables, o más bien asistimos al enfrentamiento de *la* civilización con *la* barbarie, pudiendo ambas tener lugar en unas culturas o en otras? Samuel P. Huntington defendió a mediados de los noventa la primera de estas dos posibilidades, sosteniendo que, tras el fin de la guerra fría y la caída del bloque del Este, el mundo se encontraba ante una nueva coyuntura donde quedarían enfrentadas distintas civilizaciones, dominadas por concepciones religiosas antagónicas<sup>1</sup>. La tesis ha gozado desde entonces de gran popularidad y, a pesar de haber recibido duras críticas desde el primer momento, hay quien sostiene incluso que se ha convertido en el paradigma dominante a la hora de analizar el contexto internacional. Y lo cierto es que, a primera vista, parece que los eventos de la *era Bush*, desde el 11 de septiembre hasta las guerras de Afganistán e Irak y los atentados de Londres y Madrid, no sólo hayan dado la razón a Huntington, sino que incluso le hayan otorgado cierto carácter profético, fundamentalmente en lo referente al enfrentamiento entre las civilizaciones occidental y musulmana. No obstante, es posible que estemos, al menos en parte, ante una de esas profecías que contribuyen perversamente a su propio cumplimiento. ¿Es la idea del choque de civilizaciones una descripción correcta de la situación actual? La respuesta es incierta, pero una cosa es segura: la idea de que *esa* es la descripción correcta ha comenzado a formar parte del ima-

ginario colectivo, constituyendo un prejuicio determinante a todos los niveles, desde la alta política internacional hasta las relaciones con nuestros vecinos de barrio.

Más recientemente, Tzvetan Todorov ha criticado el análisis de Huntington, denunciando los límites y peligros de esta concepción beligerante de las relaciones interculturales<sup>2</sup>. En lugar de presentar la situación como un enconado enfrentamiento entre civilizaciones irreconciliables, Todorov propone comprenderla apelando a la distinción entre la civilización y la barbarie. La palabra «civilización», sostiene Todorov, es ambigua, teniendo dos significados profundamente distintos según la usemos en plural o en singular. En plural viene a significar algo parecido a «cultura»: hay distintas civilizaciones o culturas en el mundo, cada una de ellas con su propia idiosincrasia particular. En singular, en cambio, apela a un valor que en sí mismo no corresponde más a una cultura que a otra, siendo un concepto transcultural que se contrapone al de barbarie. *Dentro* de cada cultura está la posibilidad de ser civilizado o de ser bárbaro y, en ese sentido, sólo hay *una* civilización: aquella a la que pertenecen las personas *civilizadas*, sean de la cultura que sean. ¿Cómo hablar de *la* civilización, habida cuenta de la manifiesta diversidad de culturas y tradiciones que pueblan nuestro planeta? ¿Hay algún concepto de civilización (en singular) que pueda atravesar transversalmente las distintas civilizaciones (en plural)? Lo hay, según Todorov, y el rasgo definitorio de este concepto de lo civilizado es el respeto al otro: la aceptación de que el otro

forma parte también del ámbito de lo humano. Negar al otro, por el contrario, es lo que caracteriza a la barbarie: algo muy extendido, lamentablemente, entre las distintas civilizaciones actuales, incluida la occidental.

El cambio léxico propuesto por Todorov obliga a reconsiderar toda la escena. Frente al choque de civilizaciones abocadas al enfrentamiento, Todorov defiende la posibilidad del encuentro entre distintas culturas en el seno de *la* civilización: un encuentro regido por la decisión de respetar las diferencias y no excluir al otro. *La* civilización, en este sentido, sería un valor transcultural, y no un rasgo cultural específico, destinado en principio a ser aplicado universalmente. Su defensa más explícita y razonada es, con toda probabilidad, el legado de la Ilustración, y como tal su denominación de origen es europea; pero este hecho es meramente histórico y contingente. La idea en sí no es más europea que árabe, judía, china o africana, y define el marco en el que es posible el encuentro entre las distintas culturas o civilizaciones. De ser correcto el marco descrito por Todorov, el esfuerzo por extender *la* civilización no respondería a un afán colonizador, ni perseguiría la negación de las civilizaciones bárbaras en beneficio de la civilización ilustrada, sino que aspiraría a reconciliar las distintas culturas bajo un marco común, desprovisto de idiosincrasia propia.

Creo que la propuesta de Todorov es encomiable, sobre todo porque apuesta decididamente por la convivencia como horizonte de futuro, frente a la condena a la beligerancia que parece implicar la

perspectiva de Huntington (a pesar de su breve y poco convincente exhortación final al mutuo entendimiento pacífico entre los pueblos)<sup>3</sup>. Aun coincidiendo en líneas generales con el planteamiento de Todorov, es mi intención en el presente artículo dirigirle dos objeciones. En primer lugar, quisiera cuestionar la identificación que establece entre la noción de civilización y la de cultura, pues borra una distinción que, en mi opinión, debería mantenerse. En segundo lugar, discutiré hasta qué punto el modelo de convivencia social basado en la autonomía y la tolerancia por el que aboga Todorov es efectivamente susceptible de ser exportado más allá de la civilización occidental sin que ello sea asumido como una imposición colonizadora por parte de las sociedades a hayan de recibirlo. Sostendré en este segundo punto que el éxito del modelo de autonomía y tolerancia que rige nuestras sociedades occidentales responde a un modelo específico de identidad humana que no es tan fácilmente extrapolable, y que no está exento de controversia incluso dentro de la propia civilización occidental.

## 2.

No creo que la identificación que establece Todorov entre civilizaciones (en plural) y culturas sea adecuada<sup>4</sup>. En nuestro uso ordinario, la palabra civilización parece estar reservada para marcos espaciales y temporales más amplios, pues una misma civilización puede englobar muchas culturas, tanto en sucesión diacrónica como en coexistencia sincrónica. Por ejemplo: sería sin duda exagerado y ampuloso hablar de

la «civilización» española, británica o francesa, mientras que no resulta extraño referirnos a ellas como «culturas». Parece más apropiado en este caso reservar la expresión «civilización» para una unidad que las englobe a todas ellas, la civilización occidental, asumiendo que ésta está compuesta por un conjunto de culturas muy diferentes. Reconocemos con cierta facilidad, por ejemplo, que tanto los griegos clásicos como la actual Unión Europea pertenecen a una misma civilización, a pesar de tratarse de culturas muy distintas, en la que también se encuentran Europa feudal del Medioevo o la Alemania Nazi (por mucho que ésta represente el paradigma de *lo incivilizado*). Y esta civilización es distinguible a su vez de otras. Un caso extremo e inapelable es la América precolombina, donde distintas culturas se sucedieron en el tiempo, o convivieron entre ellas, en un marco específico, debido a un aislamiento radical. Normalmente no existe tal grado de aislamiento (y es previsible que cada vez exista menos), pero el hecho de que en el resto de los casos haya habido a lo largo de la historia intercambios más o menos constantes no debe incitarnos a abandonar completamente la distinción entre civilización y cultura, que está muy presente tanto en los usos ordinarios como en los académicos.

Ahora bien: a pesar de lo que pudiera parecer a primera vista, no diría que la diferencia a la que responde esta distinción sea mera cuestión de grado o de tamaño. Las civilizaciones no son culturas amplias, como si pudiéramos pasar del concepto de cultura al de civilización empleando un criterio más laxo en

el tiempo, en el espacio, o en la atribución de ciertos rasgos definitorios. Esto salta a la vista si vemos que, por ejemplo, parece natural hablar de «la civilización de la isla de Pascua», mientras que, como veíamos antes, hablar de «la civilización española» resulta exagerado. Una civilización no es una cultura identificada de modo laxo, de manera que englobe muchas pequeñas culturas en un ámbito mayor de aplicación: no es ahí donde reside la diferencia entre estos dos conceptos. Por el contrario, parece más acertado sostener que las culturas nacen, se desarrollan y mueren *en* el seno de civilizaciones, y que las civilizaciones se concretan siempre, a cada momento, en una o un conjunto de culturas, sin que su sucesión o variabilidad implique necesariamente una ruptura civilizatoria. Se trata de dos niveles de articulación distintos, dos *categorías* diferentes, de modo que la confusión de ambos conceptos sería un caso de *error categorial*. Del mismo modo que una sociedad puede compartir una cultura, pero no puede *ser* una cultura, una cultura no puede sencillamente *ser* una civilización. Estos conceptos pertenecen a categorías diferentes: las culturas se dan en el seno de civilizaciones, que les aportan una articulación histórica, concatenando sus devenires en una cierta continuidad, más o menos interna, de causas y efectos.

Lo cierto es que no parece que el concepto de civilización, a diferencia del de cultura, esté determinado por la unidad y estabilidad de rasgos definitorios. No es la permanencia de ciertas características culturales lo que permite seguir hablando de una misma civilización por

encima de las culturas que la componen a lo largo del tiempo: es más bien la posibilidad de enlazar esta sucesión de rasgos en una unidad narrativa, una historia común que responde prioritariamente a un despliegue interno. Las transformaciones de una cultura, por mucho que se deban a factores internos, llegan a producir una cultura *distinta* si son lo suficientemente profundos, pues la identidad del concepto de cultura sí depende de esos rasgos. En cambio, no parece que los cambios culturales que sufra una civilización, por muy profundos que sean, hayan de implicar que nos encontramos ante una civilización diferente si ha habido la suficiente continuidad histórica, y la transformación ha respondido a un dinamismo prioritariamente interno a la propia civilización de que se trate. La identidad de cada civilización depende de la concatenación de sus momentos históricos, mientras que la identidad de cada cultura depende de la estabilidad de los rasgos que la caracterizan en cada momento.

Por supuesto, también las civilizaciones, al igual que las culturas, están sujetas al intercambio y la relación constante con otras civilizaciones, de modo que el carácter estrictamente interno de su despliegue siempre resultará problemático (excepto en casos puntuales de aislamiento, como el antes señalado). En este sentido, la crítica de Todorov al esencialismo de Huntington es perfectamente pertinente<sup>5</sup>. Pero que haya cruces históricos entre distintas civilizaciones, no quiere decir que no existan las civilizaciones mismas (como tampoco el hecho de que existan préstamos entre

las culturas niega la existencia de éstas). Tales mescolanzas hacen que en ocasiones no sea tarea fácil atribuir una cultura en particular a una determinada civilización o a otra: hay culturas 'criollas', que precisamente emergen de esos encuentros. Pero sería difícil imaginar una cultura que no emergiera en el seno de *ninguna* civilización.

Puesto que de hecho están en constante intercambio y sus identidades no son puras, la cuestión de si existen efectivamente distintas civilizaciones puede ser controvertible; pero no creo que lo sea mucho más que el hecho mismo de si efectivamente existen *culturas*. En ambos planos habría que huir del esencialismo cerrado, intentando no considerar los conceptos como tipos naturales más allá de la nebulosa de datos concretos en los que han de ser aplicados. No creo que las distintas civilizaciones respondan a espíritus particulares, que hayan estado ahí desde siempre ni hayan de persistir hasta el fin de los tiempos. Probablemente la idea de civilización no sea más que un constructo simplificador y algo artificioso con el que intentamos comprender una realidad compleja y heterogénea. Pero, como digo, no es muy distinta la situación del concepto de cultura, pues también las culturas tienen márgenes imprecisos e identidades precarias. Estando ambas nociones sujetas a las mismas salvedades, me parece que aun así es útil mantenerlas las dos, pues ignorando que las culturas se inscriben en civilizaciones estaríamos perdiendo el poder explicativo de este último concepto, que no parece despreciable. Y es que sólo si somos capaces de articular na-

rrativamente las distintas culturas en el marco de civilizaciones estaremos en condiciones de acceder a las claves de su devenir histórico. Puede que al final del trayecto haya que abandonar esos conceptos que nos han ayudado a comprenderlo, pero probablemente no habríamos podido recorrerlo sin ellos.

Las culturas se articulan por tanto en civilizaciones que, nos guste o no, pueden chocar entre sí de manera más o menos violenta y, por desgracia, la historia nos puede proporcionar no pocos ejemplos. Éste fue sin duda el caso de la conquista de América, y probablemente también el de las cruzadas, o el de los conflictos colonialistas de los siglos XIX y XX. Cabría esperar que el enfrentamiento entre distintas civilizaciones fuera más virulento que el de las meras culturas en el seno de una misma civilización, al ser más radicales las diferencias entre los adversarios, pero la historia nos indica tozudamente lo contrario: los enfrentamientos más enconados, violentos y letales que ha conocido la humanidad se han dado generalmente en el seno de una misma civilización, o al menos han tenido ahí su origen, y ambas guerras mundiales son ejemplos patentes. Aún hoy, la mayoría de los conflictos donde se desangra la humanidad suelen ser guerras civiles, conflictos locales que ni siquiera suelen llegar a la primera plana de los periódicos más que en momentos muy puntuales. Y no ha de extrañar que así sea, pues lo cierto es que sólo donde hay coincidencia en algún sentido puede también haber choque, y precisamente por el hecho de que la coincidencia es menor, también se

minimiza la posibilidad del enfrentamiento entre distintas civilizaciones.

En cualquier caso, hay un punto en el que Todorov está cargado de razón<sup>6</sup>: los motivos que están en el origen de las guerras no suelen ser de carácter cultural ni, podríamos añadir, civilizatorio. No es la cultura, ni en concreto la religión, como plantea Huntington<sup>7</sup>, lo que suele provocar los conflictos, sino que éstas suelen ser más bien la fachada para otro tipo de motivaciones menos confesables. Incluso en los casos de supuestas *guerras de religión*, suelen ser causas económicas y estratégicas las que en realidad están produciendo el enfrentamiento. La infraestructura del poder, por decirlo al modo marxista, suele determinar el curso de la historia, no siendo la superestructura de las ideas en muchas ocasiones más que un mero epifenómeno: ideología puesta al servicio de unos intereses que no suelen ser tan elevados como nos gustaría reconocer. Por eso hay que evitar ante todo que las motivaciones económicas y estratégicas usen como excusa los enfrentamientos entre civilizaciones o culturas para justificar la guerra y la violencia. En este sentido es cierto que el planteamiento de Huntington está profundamente equivocado al localizar las razones del supuesto choque en un nivel que, probablemente, corresponda más al de la justificación ideológica que al de las verdaderas motivaciones.

### 3.

Aunque, como digo, creo que conveniría preservar el sentido de «civilizaciones» (en plural) como algo distinto de

«culturas», me parece pertinente la distinción que realiza Todorov entre «civilizaciones» (en plural) y «civilización» (en singular). Ser civilizado en este sentido no estaría determinado por la pertenencia a una civilización en particular, ni mucho menos a una cultura, sino por contraposición a la barbarie. Ser civilizado es ser capaz de aceptar la diferencia del otro, no negarle su humanidad. Todorov se empeña loablemente en mostrar que en todas las culturas (y, podríamos añadir, en todas las civilizaciones, si efectivamente mantenemos la distinción) hay una tendencia al reconocimiento del otro (incluida sin duda la civilización musulmana, a pesar de que haya sido tan denostada desde algunos ámbitos occidentales por su supuesta tendencia a la barbarie). El valor de la aceptación de la diferencia no tiene marchamo cultural específico, no pertenece idiosincráticamente a una civilización en concreto más que a las otras, sino que es un rasgo localizable en toda forma cultural: un valor que, de un modo u otro, está presente en todas las culturas (y este «de un modo u otro», como quisiera señalar a continuación, es importante). Del mismo modo, tampoco puede negarse lo contrario: que también hay barbarie *dentro* de cada civilización, en la medida en que cada una de ellas tiene pulsiones que incitan a negar la diferencia. También la civilización europea, en las culturas que actualmente la componen, está marcada por esa tendencia a la negación del otro. El libro de Todorov está plagado de análisis perspicaces de distintos episodios recientes donde se ha dado rienda suelta a esta tendencia xenófoba, que forma

parte constitutiva de nuestra propia tradición. Lo distintivo de nuestro momento histórico no es que la civilización europea haya logrado eliminar el instinto de la barbarie, sino que hemos sido capaces de articular ese instinto en un marco de convivencia especialmente exitoso. Dicho marco se ve constantemente amenazado por la pulsión bárbara a la exclusión del otro –y, correlativamente, a la depuración del *mismo*–; una pulsión que, mal que nos pese, suele venir tanto de dentro como de fuera –tanto de nosotros mismos como de los otros–.

Ese marco de convivencia se construye sobre dos pilares que en los países occidentales nos parecen hoy irrenunciables: la autonomía individual y la tolerancia social. Gracias al primer pilar, cada cual tiene derecho a elegir libremente los componentes de su propia identidad en todos los ámbitos: desde la política hasta la religión, desde la moralidad hasta los hábitos de consumo. Gracias al segundo, se establece un entramado normativo, sostenido por un estado aconfesional, que evita que la libertad de cada individuo interfiera con la de los demás. Autonomía absoluta con respecto a la propia identidad –que queda abierta al libre desarrollo que cada cual quiera darle–, unida a una tolerancia históricamente inusitada con respecto a las elecciones de los demás: ésta es, a grandes rasgos, nuestra receta para haber conseguido una convivencia pacífica duradera. El marco legal queda así desvinculado no sólo de la religión, sino incluso de la moralidad, en la medida en que las opciones que tome cada ciudadano en su foro interno no afecten a



sus conciudadanos. Las leyes del estado en los países occidentales no aspiran ya a perfeccionar nuestras almas, ni a purificar nuestra moral: se limitan a articular nuestra convivencia<sup>8</sup>.

Frente al inevitable choque de civilizaciones planteado por Huntington, basado en las diferentes opciones identitarias de cada sociedad, y con un enfoque prioritario en la problemática religiosa, Todorov defiende abiertamente la universalidad de este marco de autonomía y tolerancia. Su concreción en un sistema normativo y un nuevo orden político fueron, difícil es dudarlo, el fruto de la Ilustración europea; pero esa procedencia, según Todorov, no debería de ser obstáculo para que aspiremos legítimamente a extenderlo más allá de esos límites. Tiene raíces culturales específicas, aunque sólo como un hecho histórico contingente. Estableciendo una analogía aproximada con una distinción bien conocida en epistemología, podríamos decir que el origen histórico de este modelo social es una cuestión que pertenece a su *contexto de descubrimiento*, pero que es irrelevante con respecto a su *contexto de justificación*: se descubrió concretamente en la civilización occidental, pero es igualmente válido para todas. La cuestión que cabría plantearse ahora es si la aspiración a la universalidad de este modelo occidental ilustrado (autonomía y tolerancia, libertad y convivencia) no esconde en el fondo una intención colonizadora: si la integración en ese marco normativo supone o no de hecho una *occidentalización* de otras civilizaciones; si la voluntad de extender ese modelo de sociedad no es en realidad el esfuerzo de una

civilización concreta (en el sentido antes descrito) por imponerse sobre las demás; y, en definitiva, si tal proceso no implicará, probablemente, la inevitabilidad de la violencia.

#### 4.

Probablemente Todorov tenga razón al sostener que la idea neutra y abstracta del respeto al otro, de su inclusión en el ámbito de lo humano, va más allá de las culturas, e incluso de las civilizaciones, y como tal es un elemento constitutivo de toda cultura y de toda civilización. Es probable que esa idea sea incluso condición de posibilidad de toda civilización, y que por lo tanto no sea siquiera concebible una cultura sin ella. Lo que resulta ya más discutible es que también lo sea su concreción en el marco normativo antes señalado, constituido sobre los pilares de la autonomía y la tolerancia. Sobre todo porque, como quisiera señalar a continuación, el éxito de dicho marco no responde únicamente a estas dos ideas en abstracto, sino también a un cierto modelo de la identidad humana que les es concomitante hoy en los países occidentales, y que no está exento de controversia ni siquiera dentro de éstos.

El análisis que sigue es fruto de una serie de abstracciones que algún lector podrá encontrar abusivas; y probablemente lo sean, pues dejan de lado aspectos que son determinantes. A tal lector sólo quisiera pedirle que las aceptara, por decirlo con Descartes, *metódicamente*: aunque sólo sea a modo de hipótesis transitoria que más tarde haya de ser abandonada por un análisis más



complejo. Estas abstracciones se construyen sobre una idea a la que me referiré de modo reiterado: la de *rasgo identitario*. Con este término me voy a referir a cualquier característica que defina la identidad de un individuo en una sociedad, determinando a qué grupos y subgrupos pertenece dentro de ella, en función de con quién comparte sus rasgos. El sentido es deliberadamente tan laxo que puede abarcar desde la religión hasta la vestimenta, desde las preferencias musicales hasta la opción política, desde los valores morales hasta las preferencias culinarias. Entre estos rasgos no estableceré jerarquía alguna, ni asumiré, como hace Huntington<sup>9</sup>, que unos son más importantes o relevantes que otros a la hora de explicar el comportamiento humano. Creo que asumir este nivel de abstracción, por mucho que pueda parecer evidentemente falso y simplificador, nos puede permitir comprender ciertos aspectos esenciales del fenómeno que quisiera describir.

La civilización occidental está desarrollando una manera de entender los rasgos identitarios que responde a una serie de características, que resumiré en cinco puntos: indeterminación, optatividad, modularidad, fluidez y reticularidad. Estos puntos esbozan una especie de ideal tácito y compartido en estas sociedades, que se va extendiendo progresivamente con ese carácter silencioso, incuestionable e incuestionado, que suelen tener los prejuicios más arraigados. Constituyen, qué duda cabe, una suerte de ideología, en el sentido de que no pretenden ser tanto una descripción correcta de lo que ocurre con nuestra

identidad como una descripción del modo como tendemos cada vez más a vivirla de modo impremeditado.

### (a) Indeterminación

Tendemos a considerar cada vez más que los rasgos identitarios son el resultado de elecciones más o menos libres y autónomas: actos en los cuales ejercitamos el juicio personal a la hora de adquirirlos. Por supuesto, a nadie escapa que muchos de estos rasgos se desarrollan en nosotros antes de que siquiera tengamos uso de razón, y que por lo tanto no son propiamente el resultado de decisión alguna. Pero parece que siempre esté la posibilidad de identificarse con esos rasgos más adelante, o por el contrario abandonarlos. Que no sea fácil desembarazarse de muchos de ellos no quiere decir que no sea deseable, al menos, estar en disposición de conseguirlo, o que se nos permita intentarlo.

Rasgos que tradicionalmente se habían considerado definitivos y determinados por cuna pasan cada día a ser asumidos como opciones personales. Proliferan los ejemplos, y probablemente el más conocido sea el ideal del 'sueño americano', según el cual el lugar de origen en la escala social no determina la posición que se podrá alcanzar al final de la propia vida. Toda biografía aparece así como un folio en blanco, donde el talento y el ingenio pueden terminar transformando la miseria en fortuna (o la fortuna en miseria, pues el 'sueño americano' también es, necesariamente, su pesadilla). Del mismo modo, más

allá del ámbito económico, se considera cada vez más que los rasgos de origen no tienen por qué determinar los que se puedan adquirir en el futuro: el católico puede acabar siendo ateo, el progresista, conservador, y no hay gordura o fealdad que no pueda ser solucionada por la fuerza de la voluntad o de la técnica. Quizás el ejemplo más radical sea hoy el de la sexualidad: progresivamente, se va asumiendo que el propio género no es un rasgo determinado de origen, con el que uno no tenga más remedio que reconocerse, sino una opción personal. Y la opción no es ya la orientación sexual, sino incluso el sexo: la alternativa no es sólo si se es heterosexual u homosexual, sino incluso si se es hombre o mujer. Esa posibilidad de lo 'trans' (trans-económico, trans-sexual, trans-moral, trans-religioso,...) se extiende a todos los rasgos identitarios. Cualquier cosa que se es, se es porque así se lo desea. Cada vez es más inasumible que exista lo absolutamente determinado, lo que no se tiene más remedio que ser, pues dicha determinación aparece como un atentado inaceptable contra la autonomía personal.

### (b) Optatividad

Para que la indeterminabilidad sea factible, es preciso que haya donde elegir, y las sociedades occidentales contemporáneas multiplican las ofertas disponibles gracias a la globalización de los medios de información y comunicación. El individuo no tiene ya por qué tener limitado su ámbito de elección al espectro de alternativas que le ofrece su pro-

pia cultura, sino que está abierto en todas sus elecciones a las posibilidades más exóticas. La actitud con la que se acude a esta ingente oferta es la de un consumidor en una sociedad de libre mercado que, mediante el ejercicio de su juicio personal, *opta* entre los distintos productos identitarios que se le ofrecen para un mismo fin. Cada adquisición de un rasgo es concebido según el modelo del acto de compra: como una apelación independiente a nuestro criterio autónomo y espontáneo, a nuestra capacidad para auto-constituírnos decidiendo cómo emplear nuestro dinero, nuestro tiempo, nuestra atención, y nuestro compromiso con los otros. Aunque, por supuesto, siempre nos queda la opción de no adquirir nada: se puede ser un consumidor responsable o irresponsable, compulsivo o moderado, o incluso se puede no consumir, y no por ello se está incumpliendo ley alguna.

En esta sociedad de libre mercado identitario es imprescindible que los productos aparezcan categorizados en función del rasgo que aspiran a cubrir: idearios políticos, morales personales, estilos de peinado, estrategias para educar a los propios hijos, credos religiosos, *gadgets* tecnológicos, equipos de fútbol... Todo consumidor quiere saber exactamente *qué* es lo que se le ofrece, es decir, *qué* rasgo identitario es el que se pretende cubrir con un determinado producto, pues de lo contrario no sabe cómo afrontar la oferta que se le hace, ni con qué otras alternativas compararla. Son inconcebibles, por ejemplo, las ofertas aisladas, sin que se presenten a su vez otras alternativas disponibles, pues tal monopolio incurriría en contra-

dicción con aquella indeterminación de nuestra identidad, a la que no estamos dispuestos a renunciar. Por ello, cualquier rasgo que se ofrezca tiene que indicar claramente a qué categoría pertenece y cuáles son las alternativas al uso, pues esa es una condición imprescindible para que sea siquiera concebible la opción de compra.

Mientras que las ofertas identitarias estén correctamente etiquetadas y no interfieran con el orden de la convivencia, ni el estado ni la sociedad entran propiamente a valorarlas. Son, sencillamente, ofertas alternativas, y cualquier intervención por parte del estado se consideraría una injerencia injustificada en una sociedad de libre mercado. Que el estado sea laico y aconfesional no es más que un ejemplo particular: tampoco en el resto de rasgos identitarios tiene propiamente nada que decir, ni nadie parece en el fondo legitimado para cuestionar las opciones ajenas, pues sobre gustos no hay nada escrito.

### (c) Modularidad

Podríamos decir con Ernest Gellner que el hombre occidental es cada vez más *modular*.<sup>10</sup> Cada aspecto identitario es como un módulo independiente que se puede articular con los demás según se estime conveniente, sin que la elección de uno de ellos haya de tener necesariamente consecuencias en el resto de nuestras elecciones. Vemos cada vez con peores ojos los ‘packs’ de ofertas cerradas, que nos ofrecen un conjunto establecido de productos que cubren distintos rasgos identitarios simultánea-

mente; y el motivo es evidente: en la medida en que el valor de cada rasgo adquirido se determina idealmente en un acto independiente y autónomo por el cual ejercemos el ‘juicio de compra’, las ofertas globales aparecen como violentas imposiciones en las que rasgos que pertenecen a distintas categorías aparecen rígidamente unidos entre sí, de modo que nos vemos cohibidos en nuestra libre capacidad de elección. Estando cada vez más desprestigiada la elección inercial, que opta por seguir un modelo al completo, tendemos a apreciar el atrevimiento en la combinación de rasgos y la osadía a la hora de iniciar nuevas tendencias: ¿quién podía imaginar que esa religión iría bien con esa música, o con ese peinado?; ¿a quién se le iba a ocurrir combinar esa moral con esa ideología política, y esa manera de vestir? Y así producen cada vez más admiración las rupturas del estereotipo, como cuando aparece un cura rockero, tan dispuesto a escucharte en confesión como a aporrear su distorsionada guitarra eléctrica, en una versión libre del *Ave María* de Schubert; cantantes pop que combinan con desparpajo una moral promiscua de la que dicen no arrepentirse con una educación estricta y puritana para sus hijos; políticos conservadores que deciden salir del armario y anunciar a los cuatro vientos su nueva opción sexual sin abandonar su partido. Parece que sólo por una comodidad perezosa e inercial tendamos a adquirir los modelos al completo, tal y como los encontramos en los maniqués de las tiendas. Un espíritu verdaderamente libre y autónomo está abierto a combinaciones imprevisibles, que inician nuevas

tendencias y abren nuevos caminos por los que nuestra opcionalidad se multiplica.

Esta apología del sincretismo, qué duda cabe, tiene sus inconvenientes, pues parece condenarnos al pastiche y la incoherencia. Por eso aún hay quien se toma muy en serio la necesidad de articular todo esto, jerarquizando sus propios rasgos identitarios, manteniendo, por ejemplo, la religión como eje organizador, o la moral, o la política, lo cual exige atentar contra la modularidad, y elegir en distintos ámbitos simultáneamente, con un mismo acto de juicio. Exige anudar distintos ámbitos de elección con los sólidos lazos de la coherencia. Pero ésta es una opción personal que no cabe imponer a nadie, ni es sensato recriminar a alguien que opte por la alternativa contraria, pues dicha opción pertenece al ámbito de lo privado, y ¿quiénes somos nosotros para imponerle al otro un requisito interno en la constitución de su propia identidad? ¿No denotamos con ello cierta intolerancia? ¿Por qué restringir la libre elección de rasgos de un modo tan mojigato?

Además, en caso de optar por la articulación entre los módulos, parece que estén disponibles distintas maneras de afrontar la tarea: sea con criterios estrictamente racionales o argumentativos (de los que nosotros los filósofos, cortos de miras, solemos creer que son los únicos), sea con criterios narrativos (donde se concede más importancia a la génesis biográfica del conjunto resultante que a su estricta justificación racional), o vagamente estéticos (apelando a nuestra propia espontaneidad para

afirmar que tales rasgos ‘pegan’ los unos con los otros, o que ‘se llevan bien’, pues su conjunción es ‘lo que me pide el cuerpo’). Hay mil formas de encontrar una defensa para las combinaciones más atrevidas —desde el judío neonazi hasta el millonario comunista, o el proxeneta apostólico romano— y el discurso argumentado, el relato biográfico o el gusto estético son sólo tres ejemplos de cómo puede aspirarse a ello. Pero ante todo está siempre ahí la opción de, sencillamente, no justificarlo, pues nadie está en una posición de autoridad para exigir tal justificación, dado que pertenece al ámbito de lo privado, y no afecta a la convivencia.

En cualquier caso, incluso aquellos que persiguen aún la coherencia entre los rasgos como ideal personal sospechan de la uniformidad cuando es excesiva en una comunidad en particular. Vemos riesgo en los paquetes de productos identitarios que se venden como un todo, pues tras ellos creemos detectar el hedor de lo sectáneo. Las comunidades donde los sujetos comparten numerosos rasgos de su propia identidad nos resultan inmediatamente sospechosas, pues no parece creíble que cada uno de sus componentes haya ejercido la libertad y la autonomía al adquirirlos. Que no haya evidencia de un ‘juicio de compra’ independiente en cada uno de ellos parece indicar que se ha perdido la autonomía en la elección. Cuando en una comunidad el paquete de opciones identitarias es tan rígido que elimina la originalidad del individuo, nos da la impresión de que se hayan sobrepasado los límites sensatos de la convivencia

tolerante. Algo tiene que ir mal en esa comunidad donde la uniformización ha eliminado la diferencia. Aun siendo estrictamente posible que cada uno de esos individuos hubiera elegido libremente su religión, su moral, el uso de sus fondos, la forma de educar a sus hijos, e incluso su manera de vestir y de comunicarse, al pasar la uniformidad de ciertos límites se convierte inmediatamente en sospechosa, lo cual exige imperiosamente la intervención del estado para comprobar si, efectivamente, algo está yendo mal. La modularidad de los rasgos identitarios no es sólo una alternativa más: es un elemento aparentemente irrenunciable para que nuestro modelo de convivencia efectivamente funcione. Negar la modularidad es, según esta perspectiva, atentar contra la autonomía, y sobrepasar los límites de la tolerancia.

#### (d) Fluidéz

Nos adentramos progresivamente en lo que Zygmunt Bauman ha llamado la *modernidad líquida*:<sup>11</sup> no se trata ya de que los rasgos identitarios hayan de ser el resultado de elecciones personales, sino que esas elecciones se consideran siempre, necesariamente, como provisionales y revisables; nunca sólidas y sempiternas, sino fluidas y maleables. No soportamos el compromiso definitivo, pues lo asumimos como una restricción insoportable de nuestra indeterminabilidad, por mucho que la opción fuera en su origen autónoma. Ningún rasgo ha de ser tan definitivo que implique rigidez irreversible, pues vivimos en un

contexto con tal dinamismo que ese estancamiento implicaría rápidamente inadaptabilidad y decadencia. Dentro de cada uno de los módulos donde realizamos nuestras opciones nuestros compromisos son revisables, fluidos, condicionados, y pocas veces categóricos y definitivos.

Puesto que nuestra pertenencia grupal depende de nuestras opciones identitarias (pues construimos los *nosotros* a los que pertenecemos en función de los rasgos que compartimos con los otros), las comunidades en las que nos inscribimos están igualmente sometidas a esta fluidez: los lazos que establecemos con los demás son tan revisables como los rasgos que nos atribuimos, pues la pertenencia grupal es el efecto de la comunidad de rasgos elegidos. De ese modo, parece imponerse el desarraigo: no es posible ni deseable echar raíces en un mundo cambiante y mutable, en el que no sabemos cómo será mañana el terreno que pisamos hoy. Viajamos ligeros de equipaje, o más bien rodeados de objetos y sujetos que estaríamos dispuestos a abandonar si vemos que nuestra vida ha de seguir un curso distinto.

#### (e) Reticularidad

Los que aún defienden modelos pretéritos avisan del peligro de atomización social que implica esta fluidez modularizada. En sociedades y culturas que no han sufrido esta transformación, la unidad de la sociedad se mantenía gracias a la asunción global de ciertos rasgos identitarios en comunidades más o

menos permanentes, que compartían sólidamente muchos de ellos. Desde la identidad nacional, pasando por la de tribu, clan o etnia, hasta la mera identidad de barrio, los grupos sociales solían requerir de sus miembros una aceptación global de muchos rasgos distintos: tradiciones, ideales, prejuicios compartidos, afiliaciones deportivas, maneras de expresarse, de vestir, o incluso gustos y aficiones. Estos elementos eran compartidos de manera holista, como bloques cerrados, de modo que la desvinculación con respecto a algunos de ellos podía conducir con facilidad a la exclusión social más absoluta. En las sociedades occidentales, en cambio, la modularidad de la identidad está conduciendo hacia nuevas agrupaciones donde los rasgos identitarios que se comparten son escasos, a menudo sólo uno, de modo que la pertenencia al grupo pende de un hilo, y la cohesión social parece resentirse.

No obstante, el efecto de hecho está siendo el contrario: aun siendo su pertenencia a grupos débil y transitoria, cada individuo pertenece a muchos grupos distintos, en función de las alternativas por las que opta dentro de cada módulo de elección, de manera que la fuerza de cohesión social no sólo se mantiene, sino que incluso se refuerza. Eso sí: de la rígida solidez de la roca estamos pasando a la flexible firmeza de la red: no se escapa a la atomización de la sociedad mediante la pertenencia a un grupo estable y permanente, basada en la rígida compartición de un buen número de rasgos identitarios, sino mediante múltiples pertenencias a distintos grupos, con cada uno de los cuales

es poco lo que se comparte. Los nuevos vínculos son inestables y revisables, lo cual da la impresión de una identidad mucho más falible y delicada; pero el hecho de que los vínculos sean numerosos suple esa debilidad. Cada nódulo es menos firme que la piedra original, pero en conjunto con el resto confieren a la totalidad una cohesión más efectiva.

La aparición de esta multiplicidad de grupos ha sido posibilitada en buena medida por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, que han ampliado exponencialmente las posibilidades de establecer contactos, intercambios y asociaciones a distancia. La atomización de una sociedad que tiende al individualismo se compensa con estas pertenencias, débiles y fluidas pero múltiples y entrelazadas, con lo que se minimiza el riesgo de caer en la exclusión total y definitiva del entramado social. La caída en una exclusión social absoluta parece más difícil en el momento en que romper uno de los nodos de la red no implica *ipso facto* romper el resto (como sí implicaba en las sociedades donde el modelo de identidad buscaba la rigidez de una comunidad sólidamente unida por un amplio conjunto de rasgos, implicando el abandono de uno de ellos una apostasía imperdonable). La ruptura con un grupo de pertenencia no resulta ya tan definitiva, en la medida en que también se pertenece a otros, gracias al carácter modular de la identidad individualista. La proliferación del hombre modular conduce necesariamente a una sociedad reticular.

## 5.

Estos cinco rasgos, como indicaba anteriormente, son fruto de un análisis del entramado de opciones identitarias que es decididamente abstracto, simplificador incluso, pero que no parece falto de razón. Muchos establecemos aún, qué duda cabe, una jerarquía entre esos rasgos, pero el valor interno de cada alternativa, e incluso la importancia relativa de cada ámbito de elección, es algo que va quedando relegado también a la opción personal, en una sociedad donde la tolerancia se constituye como valor irrenunciable. La elección de un rasgo que, para unos, es esencial y determinante para el resto de alternativas –pongamos por caso, un cierto credo religioso–, para otros ni siquiera es relevante. No se trata ya de si se puede elegir otra alternativa, sino incluso de si es preciso elegir en ese campo, pudiendo uno sencillamente abstenerse de realizar adquisición alguna, sin que ello tenga necesariamente implicaciones en el resto de ámbitos de elección identitaria.

Pero quizás convenga señalar de nuevo que no he presentado tales rasgos como una descripción efectiva del funcionamiento de la identidad occidental, pues las determinaciones son de hecho mucho mayores de lo que nos gustaría admitir. Constituyen, más bien, la descripción –que no la apología– de un modelo idealizado y un tanto extremo. Como si de una pasarela de moda se tratara, este modelo identitario –indeterminista, opcional, modular, fluido y reticulado– es histriónico, exagerado e impactante, y pocos se atreverían a ‘vestirlo en la calle’; pero eso no quiere decir que no marque tendencias.

Ahora bien, por retornar a la cuestión de Todorov, sospecho que el éxito de la convivencia occidental, basada en la autonomía y la tolerancia, no habría resultado tan arrollador si no hubieran estado acompañadas de la tácita aceptación de estos cinco rasgos. La apelación a la autonomía por sí misma no otorga al sujeto más que una cierta independencia con respecto a factores externos en la determinación de su curso de acción, pero esa independencia no puede propiamente ejercerse si no hay alternativas, y para ello el sujeto debe de estar de algún modo indeterminado, tener donde elegir, poder optar libremente en cada caso que se le presente, ejerciendo su juicio libremente y pudiendo cambiar de opinión. De un sujeto absolutamente determinado, sin opciones, sin modularidad ni fluidez alguna, difícilmente podríamos decir que es autónomo en un sentido relevante –aunque sí podría serlo en sentido estricto–. Por otra parte, hemos visto que la tolerancia tiene sus límites en el momento en que las identidades se solidifican, impidiendo la modularidad. Si sospechamos inmediatamente de las comunidades no reticulares, donde los rasgos son compartidos más allá de lo razonable, no es sólo porque supongan probablemente un atentado contra la autonomía de sus componentes, al modo de la secta, sino porque tememos que en esas comunidades esté el germen del fundamentalismo: la inclinación a negar que sea preciso tolerar las alternativas. Las sociedades donde no hay modularidad de los rasgos identitarios tienden a polarizarse en grupos irreconciliables, entre los cuales la tolerancia sólo puede ser



precario y provisional, siendo caldo de cultivo para instrumentalizaciones que, más tarde o más temprano, acabarán dando rienda suelta a la violencia. Por estos motivos, me inclino a pensar que autonomía y tolerancia son en sí mismos dos principios tan abstractos como poco efectivos, si no se acompañan de al menos algunos de estos cinco aspectos que acabo de señalar como tendencias ideológicas en las sociedades occidentales.

Si bien no le falta razón a Todorov al sostener que, de algún modo, los conceptos de autonomía y tolerancia son transculturales, e incluso transcivilizatorios –pues no hacen más que desarrollar de modo neutro la idea de civilización como respeto e inclusión del otro–, resulta discutible que estos otros aspectos puedan también ser objeto de una universalización exenta de controversias. Más bien parece todo lo contrario, pues cada uno de ellos resulta discutible para individuos de tradiciones distintas, e incluso para muchos ciudadanos de nuestra propia civilización.

En primer lugar, no parece que la idea de que ciertos rasgos identitarios sean fruto de elecciones personales, sin que el sujeto esté predeterminado de una vez y para siempre, sea fácil de aceptar para miembros de otras culturas. Incluso a nosotros nos cuesta trabajo admitir que nuestros propios hijos, por ejemplo, tengan efectivamente tal capacidad de auto-definición, aunque lo asumamos con más facilidad para los hijos de los demás. El problema es que en otras sociedades se tiende a considerar que ni siquiera un adulto está en disposición

de tomar ciertas decisiones acerca de sí mismo: hay rasgos definitorios y cruciales para determinar la pertenencia –a casta, a tribu, a credo, por ejemplo– cuya elección propiamente nunca tiene lugar, y cuyo rechazo implicaría la pérdida de todo derecho y de toda dignidad como persona. Resulta ciertamente difícil desvincular por completo el ideal de autonomía y tolerancia de la cultura de lo ‘trans’.

En segundo lugar, con respecto a la optatividad, el problema no es sólo que en otras culturas la oferta de rasgos a elegir esté de hecho mucho más restringida. La cuestión es que se considera generalmente que las opciones mismas han de ser valoradas socialmente en función de su contenido, sancionadas y prohibidas incluso por el Estado, a pesar de que no interfieran directamente con la convivencia. La sociedad occidental tiende a no valorar el contenido de las opciones más que si afectan a la libertad ajena, pero en otras culturas aún se considera imprescindible que la sociedad y el estado tengan el derecho y la obligación de considerar su aceptabilidad en función del contenido mismo de la opción: de si es conforme a una ley, costumbre o revelación que se considera más allá de lo cuestionable.

En tercer lugar, la modularidad probablemente sea una de las cuestiones más difícilmente exportable, pues el problema aquí es que las culturas de civilizaciones alejadas tienden a categorizar de modo distinto los ámbitos de elección, de modo que no se considera que un sujeto pueda modificar libremente cierto rasgo sin que a su vez cambien tam-

bién otros –no ya como una consecuencia causal diferida y contingente, sino como un efecto inmediato–. Y de ese modo nos llegan noticias que resultan difícilmente digeribles para una mentalidad occidental, como que un padre haya llegado a matar a su hija por haber comenzado a vestir vaqueros, o haber decidido no seguir llevando velo<sup>12</sup>. Para ese padre resulta inconcebible que su hija pueda cambiar a voluntad un rasgo identitario que nos parece banal, como es el vestido, sin que a su vez cambie en otro que él considera trascendental, como la moral o la religión. Creo que es simplista considerar que en casos así el parricida actuó por vergüenza ante su comunidad, por miedo al que dirán ante la *aparencia* de su hija: parece que actúe más bien en respuesta *al acto mismo*, pues le resulta inconcebible que sus efectos queden restringidos al ámbito modular donde nosotros, occidentales, tendemos a considerarlo como un aspecto aislado. Para él no es sólo un cambio de vestimenta, sino que implica de suyo, de modo inmediato y necesario, un cambio en otros aspectos que rompen todo lazo de pertenencia. El cambio de vestimenta no es ni siquiera un *signo* de una transformación más profunda, como si se tratara de un indicio o de un síntoma: es, él mismo, de inmediato, un cambio que afecta a otros niveles, pues no se concibe su independencia o modularidad. Del mismo modo, la distinción entre literatura o arte y política o religión, que el mundo occidental asume hoy con bastante naturalidad, no es fácilmente asimilable en culturas donde estos ámbitos no se han independizado, y nos encontramos con fe-

nómenos a nuestros ojos desconcertantes, como la *fatwa* contra Salman Rushdie o la voladura de los budas de Bamiyan.

Es probable que aquí esté precisamente uno de los rasgos distintivos entre el nivel de las civilizaciones y el de las culturas. En una hipótesis tentativa, que requeriría no pocas matizaciones, se podría sostener que las culturas que pertenecen a una misma civilización son más propensas a compartir entre sí la categorización de esos rasgos identitarios (a lo largo de una variabilidad histórica más o menos continuada), por mucho que cada una de ellas tienda a ofrecer prioritariamente opciones muy distintas. Por el contrario, culturas procedentes de distintas civilizaciones parecen no compartir ni siquiera los ámbitos de elección: la matriz que ordena y categoriza los posibles rasgos identitarios, y que indica qué rasgo puede cambiar sin que afecte a otros. Con cierta condescendencia, tendemos a creer que los miembros de otras civilizaciones *aún* no han encontrado las fisuras entre ámbitos de elección identitaria que nosotros tenemos ya por claras y evidentes, como que una cosa es vestir de tal o cual modo, y otra mantener la fe; que un rasgo es el vello facial y otro la masculinidad; que una cosa es escribir una obra literaria y otra un panfleto antirreligioso; o que se puede reconocer la belleza de un objeto con independencia de su simbología. Nos parece tan evidente que un sujeto puede acogerse a uno de estos rasgos sin que por ello cambie en los otros que no comprendemos la cerrazón de aquellos que niegan esa posibilidad. Pero probablemente la si-

tuación así no esté bien descrita, pues no se trata de que ellos no hayan sido capaces de *ver* aún lo que nosotros ya sí hemos visto, sino de que ellos no parecen dispuestos a *realizar* los cortes categoriales donde los hemos hecho nosotros. Porque estos cortes parecen más el fruto de actos (inconscientes y colectivos, probablemente, pero efecto de una cierta *decisión* social) que propiamente de descubrimientos. Es una *decisión* social cuántos cortes categoriales hayan de establecerse, dónde han de ser realizados, y hasta qué punto ha de admitirse que la libertad de cada individuo puede ejercerse modularmente en cada una de estas opciones identitarias.

En cuarto lugar, la fluidez de elecciones e identificaciones que caracteriza a nuestra modernidad parece incompatible con concepciones de la identidad que aspiran a anclarla ritualmente de una vez y para siempre, encastrada en el orden de lo sagrado. Cuando la pertenencia ni siquiera es propiamente una opción, difícilmente se podrá aceptar la laxitud en su mantenimiento sino que, por el contrario, el mantenimiento de la propia dignidad parece depender de la solidez, rígida e inapelable, con que se persevera en ciertos rasgos identitarios.

Y, en quinto lugar, otras sociedades parecen decididas a luchar por mantener su cohesión mediante el mantenimiento de opciones en bloque, 'packs' identitarios globalmente compartidos, siguiendo el modelo de la roca, y no el de la red. En sociedades como éstas se podrá desarrollar cierto ideal de tolerancia que admita la existencia de distintos

grupos, donde sus individuos compartan un conjunto de rasgos como un todo; pero esa tolerancia difícilmente podrá echar raíces, como señalaba anteriormente, pues las posiciones antagónicas e irreconciliables entre castas, etnias, tribus o bandas terminarán más tarde o más temprano siendo instrumentalizadas por otros intereses, lo cual acabará conduciendo a enfrentamientos abiertos.

Ahora bien: si la autonomía y la tolerancia no son suficientes, y han de implementarse en un modelo identitario cuyos rasgos son parecidos a los anteriormente descritos, resulta difícil sostener, con Todorov, que su extrapolación a culturas lejanas no haya de implicar también una cierta colonización, pues estos aspectos ni son universales ni están exentos de controversia. Difícilmente podría haberse hecho efectiva la convivencia sobre el marco de la autonomía tolerante sin esos cambios profundos en nuestra autoconciencia, cambios a los que nuestras sociedades han llegado por un proceso cuya causalidad ha sido más o menos interna. Este modelo es el fruto de nuestra propia historia, y no parece claro que los individuos de otras civilizaciones estén dispuestos a asumirlo fácilmente como algo propio. ¿Están por ello sencillamente *equivocados*? Puede que sí, pero no conviene tampoco ignorar que este modelo acarrea una serie de problemas, limitaciones y aporías en las que parece estar enfangada nuestra identidad como occidentales. De hecho, no pocos sostendrían que este modelo denota cierta crisis y decadencia de nuestra civilización, en la medida en que esa tolerancia se hace en el fondo re-

presiva, homogeneizadora y banal, dejando en blanco la interioridad, y abandonando nuestra identidad a un decisionismo vacío e inconsecuente. Por motivos en ocasiones contradictorios e irreconciliables, el modelo descrito sufre constantemente envites que proceden tanto de posiciones tradicionalistas como revolucionarias. En cualquier caso, lo cierto es que, para posibilitar la convivencia de un modo efectivo, este modelo identitario exige un cierto precio por ello; precio que no todos están dispuestos a pagar.

En definitiva: parece que si el modelo de identidad y tolerancia que intentamos extrapolar es verdaderamente neutro desde un punto cultural, y no responde a estos rasgos controvertibles, está condenado al fracaso, pues en sí mismo el

tándem autonomía/tolerancia es insuficiente; empero, si el modelo que aspira a extenderse responde a una concepción de la identidad humana más o menos similar a la que aquí he descrito, y se hace con ello eficiente a la hora de posibilitar la convivencia, pierde su carácter transcultural, y aparece como efecto de la idiosincrasia de una civilización específica, la occidental, que está lejos de haber superado ciertas contradicciones internas. De ser correcto este análisis, habría que tomar consciencia de que el sueño ilustrado de Todorov, lograr que la autonomía y la tolerancia sean valores aceptados de modo universal, está más lejos de ser realizable de lo que él parece creer –sin que ello implique necesariamente abandono ni derrotismo para aquellos que nos reconocemos en su proyecto–<sup>13</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 2006 (publicado originalmente en 1996).

<sup>2</sup> *El miedo a los bárbaros: más allá del choque de civilizaciones*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 2008.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 321.

<sup>4</sup> Por ejemplo, en *op. cit.*, p. 45.

<sup>5</sup> Todorov, *op. cit.*, pp. 131-133.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 134.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 304.

<sup>8</sup> Ver al respecto mi capítulo «La fía como cultivo de sí», en Gabriel Arnáiz et al, *Saber pensar para saber vivir: filosofía aplicada, identidad y sufrimiento*, Fénix Editora, Sevilla, 2008, pp. 139-160.

<sup>9</sup> «What ultimately counts for people is not political ideology or economic interest. Faith and family, blood and belief, are what people identify with and what they will fight and die for. And that is why the clash of civilizations

is replacing the Cold War as the central phenomenon of global politics, and why a civilizational paradigm provides, better than any alternative, a useful starting point for understanding and coping with the changes going on in the world». Samuel P. Huntington, «If Not Civilizations, What?», *Foreign Affairs*, vol. 72, 1993, p. 16.

<sup>10</sup> *Condiciones de la libertad: la sociedad civil y sus rivales*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 99 y siguientes. La noción de modularidad a la que se refiere Gellner es cercana, mas no idéntica, a la aquí utilizada.

<sup>11</sup> Cfr. *Los retos de la educación en la modernidad líquida*, Gedisa, Barcelona, 2007; y *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

<sup>12</sup> Ver casos similares en Todorov, *op. cit.*, p. 124.

<sup>13</sup> Quiero agradecer a Federico Rodríguez Gómez y José María Pérez Rodríguez sus comentarios a una versión anterior de este artículo.